

A VIRTUDE DO HOMEM PÚBLICO NO PENSAMENTO DE ARISTÓTELES[†]

Luciano Taques Ghignone

Sumário: Introdução. 1. Ética e política. 1.1. A Política como parte da Ética. 1.2. A perícia. 1.3. A virtude. 1.4. A felicidade e o bem comum. 1.5. A amizade. 2. A virtude do homem público. 2.1. A cidadania. 2.2. Prudência – a virtude do homem público. 2.3. O arranjo institucional e a virtude pública. Bibliografia

INTRODUÇÃO



Há algo que justifica a existência da política e dos políticos – que constitui a sua *raison d'être*. O discurso contemporâneo traz bem definida aquela que considera ser a missão do homem público: a de bem administrar a repartição estatal que está sob seu encargo. Um bom político é um bom gerente. Nessa concepção, os requisitos para a aferição da qualidade da ação política (tanto legislativa, quanto executiva) são retirados da atividade empresarial: reduzir as despesas públicas, aumentar a arrecadação, buscar a obtenção de saldo positivo nas contas públicas, satisfazer os *clientes*.

Ocorre que a racionalidade econômica não *explica* satisfatoriamente a comunidade política, da qual o Estado é, hoje, o modelo por excelência. Ainda que a busca do bem-estar material seja um dos elementos que conduzem à formação da sociedade, o amálgama que permite que ela se constitua e se pro-

[†] Relatório apresentado no âmbito da disciplina de Filosofia do Estado do Mestrado em Ciências Jurídico-Políticas 2011/2012 da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, sob a regência do Senhor Professor Doutor Luís Pedro Pereira Coutinho, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

longue no tempo é dado pela partilha de valores comuns. Sem uma concordância acerca da forma a ser dada ao ajuntamento coletivo, bem como dos objetivos a serem buscados pela ação coordenada, não se consegue a coesão social necessária para a prosperidade coletiva. A falta dessa partilha é, na atualidade, a fonte evidente do padecimento de várias nações, sendo mais a causa do que a consequência do retardamento econômico destas.

Assentado este ponto, qual é a responsabilidade dos homens públicos no êxito do projeto coletivo? Não se restringe, certamente, ao cuidado com a saúde econômica do Estado. Defendemos, nesse relatório, que constitui dever dos políticos – sendo, portanto, deles exigível – uma certa habilidade, a que chamamos *virtude política*, e que diz respeito à ação estratégica voltada para criar as condições, não apenas materiais, que permitam aos cidadãos desenvolverem de forma plena as suas capacidades e perseguirem os projetos de vida que possuem razão para considerar como dignos de serem perseguidos. Essa virtude política assenta-se sobre três pilares: amizade, prudência e responsabilidade.

É certo que a expressão *virtude política* é recebida com desconfiança, como indevida penetração de regramentos morais num campo que lhes seria estranho – o campo da política -, ou é vista de forma esvaziada, como antônimo de corrupção. Nessa interpretação empobrecida, mas que atualmente é a única em que se permite utilizar a expressão *virtude* no âmbito da atividade política, ter virtude é não se apropriar de dinheiro público, ou não utilizar do poder de autoridade em benefício próprio ou alheio. Que a repulsa a esses comportamentos emana da ideia nuclear de virtude pública, é evidente. Mas reduzir o conceito a isso é empobrecê-lo em demasia.

Reconstruir a noção de virtude pública é, portanto, tarefa que se impõe, e que passa, necessariamente, por ARISTÓTELES, quer se tome a sua filosofia política como um de vários

aportes úteis, quer como a contribuição principal nesse campo. Apresentaremos, portanto, o que há de mais profícuo no legado aristotélico acerca da virtude pública, notadamente através do que vem exposto na *Ética a Nicômaco* e na *Política*. As considerações que seguem inspiram-se, basicamente, nessas duas obras, bem como em comentários acerca delas. Buscou-se suporte, ainda, na *Ética a Eudemo*¹ e na *Retórica*. Não fizemos referência aos *Magna Moralia*, por ser majoritariamente rejeitada a sua autenticidade², nem à *Constituição dos Atenienses*, cuja autoria é, contemporaneamente, atribuída aos seus discípulos, e não ao próprio ARISTÓTELES.

Com o propósito de acentuar semelhanças e contrastes relevantes, cotejaremos o pensamento político aristotélico com o de outros autores de inegável importância na Ciência Política ocidental. É certo que muito se pode extrair da comparação entre o cânone aristotélico e o que nos legaram outros pensadores que, também com seriedade, se debruçaram sobre o estudo da política e da virtude pública. Ao cabo desse estudo, perceber-se-á que o transcurso de aproximadamente dois mil e quinhentos anos não fez com que o pensamento de ARISTÓTELES fosse obliterado na comparação com aqueles que o antecederam (e aqui temos em mente, destacadamente, Platão) ou sucederam. Pelo contrário.

1. ÉTICA E POLÍTICA

1.1. A POLÍTICA COMO PARTE DA ÉTICA

¹ Cujas relevâncias dentro do *Corpus Aristotelicum* é corretamente assinalada por Anthony Kenny, *The Aristotelian Ethics – A Study of the Relationship Between the Eudemian and the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1978, p. 01-02.

² Cfr. GÜNTHER BIER, *La Filosofia Politica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna, 1985, p. 96; OTFRIED HÖFFE, *Aristotle*, State University of New York Press, Albany, 2003, p. 11.

Oscila-se, contemporaneamente, entre duas linhas majoritárias acerca do relacionamento entre ética e política: de um lado, sustentam alguns que a política não tem relação com a ética, eis que se rege por uma lógica e uma teleologia próprias. De outro lado, há os que contradizem essa afirmação e, embora entendendo a política e a ética como esferas distintas, procuram encontrar o ponto em que se tangenciam, ou seja, o espaço comum que é partilhado tanto pela ética, quanto pela política.

Esses dois caminhos divergem fundamentalmente do proposto por ARISTÓTELES. Para o pensador grego, a política não é uma esfera independente da ética, mas uma subesfera, contida no círculo maior que é a ética (EN 1094a25). Assim, a política está integralmente inserida na ética e dela emana³.

Ensina ARISTÓTELES que a atividade política é a mais completa realização da vida ética e, por isso, o estudo da política deve partir, necessariamente, do estudo da ética⁴. É por essa última, portanto, que devemos iniciar.

Na concepção aristotélica, a ética é uma atividade eminentemente prática. Essa atividade tem lugar no espaço de liberdade de consciência de que o homem é dotado para que possa fazer suas escolhas, objetivando sempre a *conduta excelente*. A filosofia (ou ciência) prática se distingue da filosofia teórica por se devotar exclusivamente às “coisas humanas”⁵, ou seja, aos temas que podem ser objeto de cogitação, decisão e ação por parte dos seres humanos.

³ Cfr. OTFRIED HÖFFE, *Aristotle*, p. 129. Em estrita fidelidade ao pensamento ético-político de ARISTÓTELES, a pergunta retórica de JAMES MADISON em *O Federalista nº 51*: “Mas o que é o governo em si próprio senão a maior de todas as reflexões sobre a natureza humana?”, HAMILTON, Alexander / MADISON, James / JAY, John, *O Federalista*, Edições Colibri, Lisboa, 2003, p. 326. Não constitui exagero afirmar que a obra por último referida, que constitui um dos textos mais relevantes de toda a ciência política, é a mais rematada concretização da *filosofia prática* aristotélica que a modernidade produziu.

⁴ Cfr. GÜNTHER BIER, *La Filosofia...*, p. 75, afirmando que, no pensamento aristotélico, o espaço do *político* é o universo ético.

⁵ Cfr. GÜNTHER BIER, *La Filosofia...*, p. 189.

Ética é, nessa conformidade, filosofia prática: não tem por objetivo a contemplação, mas o agir e, mais especificamente, o agir *excelente*.

Note-se, todavia, que a ética não se esgota na política: a investigação acerca da conduta virtuosa pode dizer respeito ao agir privado dos indivíduos, às suas relações num círculo social mais estreito (a família ou os amigos, por exemplo). Somente a ação do homem na *polis*, ou seja, na comunidade social considerada em seu sentido mais amplo (e caracterizada por uma relação qualquer de poder, institucionalizada, na qual um, algum ou todos são responsáveis pelo provimento dos bens para a coletividade), é que caracteriza a política.

De qualquer forma, a pesquisa da ação política praticamente recomendada é feita com a utilização das mesmas categorias empregadas na investigação ética considerada de forma ampla, dentre as quais se destacam as de *perícia*, *virtude*, *felicidade* e *amizade*. Essas categorias serão abordadas na sequência, sempre com uma breve consideração acerca de seu papel na filosofia prática como um todo e uma apreciação mais detida sobre a sua conformação no que toca especificamente à atividade política.

1.2. A PERÍCIA

A filosofia prática requer uma espécie de *perícia* diferente da requerida no âmbito da filosofia teórica. É importante compreendermos o que ARISTÓTELES entende por *perícia*.

Toda atividade prática tem por objetivo produzir um resultado que depende de uma habilidade específica. A *perícia* é, precisamente, essa habilidade que permite, a um só tempo, o desempenho da ação e a obtenção do resultado. É nesse ponto que se destaca com mais nitidez a seriedade com que a prática (*praxis*) é considerada no pensamento aristotélico, notadamente no campo da ética. Não se pode *ser* ético sem *agir* eticamente.

A ação é, de certo modo, a própria concretização do seu fim. Não existe *pensar* eticamente, desligado de uma *ação* ética.

A perícia que permite a ação é em parte inata e em parte adquirida. Em primeiro lugar, deve-se ter nascido com alguma predisposição para a prática daquele tipo de ação (EN 1103a25). Não basta, no entanto, essa disposição inata: é necessário que as perícias sejam continuamente cultivadas e aprimoradas, e isso somente ocorre por meio de seu contínuo exercício. A prática reiterada deve conduzir à construção de um hábito de agir de determinada forma, congruente com o fim a ser atingido. Assim, perícia não é só *habilidade*, é também *hábito*⁶.

Ao tratar das diversas perícias, o pensador grego assinala o seu caráter instrumental, sendo cada perícia uma competência que converge para um fim específico. Dessa forma, o fim da medicina, ou seja, da perícia médica, é a saúde, e o fim da estratégia militar é a vitória (EN 1097a20). Além disso, alguns são fins em si mesmos, sem qualquer relação ou dependência com outro fim, e outros estão numa relação de dependência ou instrumentalidade relativamente a um fim maior. Nesse quadro, os fins superiores têm preferência sobre os que lhes são inferiores. Descartando a possibilidade de regresso ao infinito, ARISTÓTELES sustenta que há, necessariamente, um fim último, superior a todos e que não é instrumental relativamente a nenhum outro (EE 1218b10). A perícia correspondente a esse fim supremo é a perícia política, e o fim por ela perseguido envolve os fins buscados por todas as perícias restantes (EN 1094b5).

A importância do hábito na formação das perícias, tanto no plano da ação individual, quanto coletiva, é ressaltada nos seguintes termos:

“Por exemplo, os construtores de casas fazem-se construtores de casas construindo-as e os

⁶ Cfr. ALAISDAIR MACINTYRE, *After Virtue*, 3ª ed., University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2007, p. 149.

tocadores de cítara tornam-se tocadores de cítara tocando-a. Do mesmo modo também nos tornamos justos praticando acções justas, temperados, agindo com temperança, e, finalmente, tornamo-nos corajosos realizando actos de coragem. O que acontece com as constituições políticas comprova-o também. Ou seja, os legisladores tornam os cidadãos bons cidadãos habituando-os a agir bem – é este de resto o seu propósito. E todos os legisladores que não tiverem em mente esse propósito erram.” (*EN* 1103a30)

1.3. A VIRTUDE

Como visto, a perícia corresponde à habilidade e ao hábito na adoção de um determinado curso de ação que conduz a um fim esperado. Para que essa atividade e esse resultado sejam conformes com a ética, é necessário que correspondam a uma particular disposição de caráter. A virtude é essa disposição de caráter que concretiza a conduta ética⁷.

A virtude existe no campo da ação (*EE* 1219a30-35). Não se trata de uma manifestação intelectual, cuja existência possa ser constatada como uma potência ou possibilidade de agir. Por isso, não existe em potência, mas em ato. É na sua concreta manifestação que se verifica a sua existência, como disposição efetivamente exercida dentro do âmbito de possibilidades decorrentes de uma determinada situação.

É justamente nesse âmbito que se constrói o espaço de manobra que caracteriza o humano enquanto humano, como apto a decidir de forma virtuosa, afastando-se dos extremos para os quais é impelido por seus impulsos e adotando a dispo-

⁷ Cfr. L. A. KOSMAN, *Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics*, in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press, Berkeley, 1980, p. 103-116, p. 103.

sição intermediária que, no pensamento aristotélico, corresponde à conduta virtuosa. Deve-se assinalar, nesse ponto, uma diferença fundamental entre as concepções aristotélica e contemporânea de virtude. Esta é vista, atualmente, como uma característica extrema que, em geral, define-se pelo seu oposto. Nessa concepção polarizada há, de um lado, a virtude e do outro, o defeito, o vício. ARISTÓTELES não situa a virtude num dos extremos, mas sim numa posição intermédia, sendo que os vícios contrapõem-se a ela quer por excesso, quer por falta (*EN* 1104a10). Como exemplos, podemos nos referir às virtudes da coragem e da temperança. Aquele que tem medo de tudo é considerado covarde. Todavia, aquele que se lança precipitadamente e irrefletidamente contra todo e qualquer perigo é temerário. A medida proporcional, que é a coragem, encontra-se no meio, e a ela se opõe a covardia, por ser um defeito consistente na falta de coragem, e a temeridade, por ser um vício consistente no excesso de coragem. Igualmente, com relação à temperança. A fruição excessiva dos prazeres constitui devassidão, mas a abstenção de todos eles corresponde à insensibilidade. Novamente, o ponto ideal, que é a temperança, se encontra no meio-termo, sendo que não existe apenas um vício que se opõe, mas dois, sendo um por excesso, qual seja, a devassidão, e outro por falta, qual seja, a insensibilidade.

A lista de virtudes que nos fornece ARISTÓTELES é ampla, cabendo referir, além das já mencionadas virtudes da coragem e da temperança, a generosidade, a magnificência, a magnanimidade e a espirosidade. Todas se caracterizam, igualmente, por serem um ponto de equilíbrio entre um excesso e um defeito, de forma que o agir virtuoso é sinônimo do agir equilibrado, que permite o desenvolvimento pleno das capacidades do indivíduo. Esse ponto não pode ser descuidado: o termo médio é considerado o *locus* da virtude (*EE* 1222b10) exatamente porque permite que cada indivíduo, libertando-se dos impedimentos produzidos pelos excessos e defeitos, atinja a

plenitude de todas as suas capacidades. É o que se extrai da passagem que segue:

“Pues si ha dicho con razón em la *Ética* que la vida feliz es la que menos impedimentos ofrece de acuerdo con la virtud, y que la virtud es um término médio, necesariamente la vida media es la mejor, por estar el término médio al alcance de cada individuo. Y estos mismos criterios serán necesariamente los de la virtud y maldad de la ciudad y del régimen político, pues el régimen es una cierta forma de vida de la ciudad.” (*Pol.* 1295a11)

O enfoque nas capacidades individuais é consectário lógico do viés prático da ética aristotélica: a *excelência* para a qual mira a virtude apenas pode ser aquela praticável no âmbito concreto de cada vida humana⁸.

Percebe-se, por outro lado, que o contexto do agir virtuoso encontra-se impregnado pelas afecções sensíveis que afetam as pessoas. Daí não se infere, no entanto, uma posição hedonista relativamente às virtudes ou ao bem-viver ético. Em outras palavras, o pensador grego em momento algum sustenta a equivalência do bem ao prazer e do mal ao sofrimento.

É certo que ARISTÓTELES não desconhece a importância do prazer e do sofrimento sobre as disposições do espírito. No entanto, trata-se de afecções que os seres humanos partilham com todos os animais senscientes e que, por isso, não permitem que se identifique o que há de próprio e específico no *humano*, que é a possibilidade da vida ética. Isso apenas pode ser apreendido através da compreensão de que o traço distintivo do *humano* é a possibilidade de orientar-se conscientemente no sentido da conduta excelente, ou seja, de agir virtuosamente.

Estando já assentado que a ética é uma atividade prática,

⁸ Cfr. MARTHA NUSSBAUM, *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution*, World Institute for Development Economics Research of The United States University, Helsinki, p. 01-54, p. 05.

é importante observar que o espaço no qual se exercitam as disposições virtuosas é o meio social no qual os indivíduos têm sua existência. O elenco de virtudes sumariamente referido há pouco indica isso claramente. É certo que algumas virtudes não têm um caráter intersubjetivo tão marcado, como é o caso da coragem. Atribui-se o agir corajoso ao indivíduo que age, não sendo necessário pressupor alguém que seja afetado por esse ato. Contudo, as demais virtudes denotam, em maior grau, esse caráter relacional. É o que se passa com a generosidade e a gentileza, pois somente se pode ser generoso ou gentil em relação a alguém. Para ARISTÓTELES, quanto mais o agir bem seja um agir bem para os outros, mais elevada é a virtude e, correspondentemente, a perícia que dela trata⁹.

É por esse motivo que a virtude política é considerada, dentre todas, a mais importante¹⁰. A missão da política é construir cidadãos virtuosos^{11/12}. Daí a sua proeminência, como a

⁹ Humanidade é socialidade. Cfr. LEO STRAUSS, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1965, p. 129.

¹⁰ Cfr. SARAH BROADIE, *Ethics With Aristotle*, 1991, Oxford University Press, New York, 1991, p. 15.

¹¹ No mesmo sentido, cfr. GÜNTHER BIER, *La Filosofia...*, p. 88, sustentando que, para ARISTÓTELES, “Il compito più alto dell’arte di governare è quello di porre i cittadini in possesso di certe qualità, di renderli cioè capaci di agire virtuosamente e quindi moralmente e sócio-politicamente.”. Todavia, não se pode, sem risco de condenável simplificação, deixar de mencionar um aspecto de suprema relevância no pensamento aristotélico. Se, por um lado, ARISTÓTELES afasta-se de Platão, na medida em que esse sustenta que a virtude é uma prerrogativa de *poucos* (os reis-filósofos), por outro, o estagirita não afirma que ela pode ser um apanágio de *todos*, mas sim de *muitos*. Ou seja, embora incida sob uma base mais larga do que a platônica, a virtude aristotélica não toca todos os membros da *polis*: sempre existirão aqueles que se encontram mutilados para a virtude (EN, 1099b18). Em que medida esse posicionamento é compatível com a concepção contemporânea de democracia e de igualdade é um ponto problemático que, embora instigante, cai fora do âmbito do presente relatório.

¹² É certo que essa afirmação pode conduzir a uma prática política autoritária, na qual o Estado assume para si a responsabilidade total sobre a criação e educação dos indivíduos. Esse ponto de vista é assinalado, mas rejeitado por D. J. ALLAN, *Individuum und Staat in der Ethik und Politik des Aristoteles*, in *Ethik und Politik des Aristoteles*, Fritz-Peter Hager (ed.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972, p. 403-432, p. 431-432. Igualmente, afastando uma eventual tendência autori-

virtude que tem por missão gerar virtudes. É essa a função essencial do homem público na visão de ARISTÓTELES: um fomentador da virtude na comunidade¹³.

Esse ponto merece atenção. Aponta-se, dentre os traços marcantes que a modernidade imprimiu no discurso político, a substituição da virtude pelo interesse¹⁴. Assim, o objetivo fundamental da ação política não mais seria a promoção da virtude, mas a satisfação e compatibilização do maior número possível de interesses. Essa forma de compreender o agir socialmente relevante deita raízes na obra de MAX WEBER e em sua busca por uma ciência social positiva e estritamente descritiva, que molda o ser humano como uma entidade anímica movida pela satisfação de seus interesses pessoais. Essa satisfação é racionalmente perseguida dentro de um cálculo de custo-benefício: dentre os vários cursos de ação possíveis, os indivíduos optam, de maneira racional, por aquele que lhes possibilite a máxima satisfação de seus desejos, ou lhes imponha a mínima insatisfação¹⁵.

Note-se que há um ponto comum entre a virtude e o interesse: ambas são barreiras de contenção à desenfreada satisfação dos desejos. Operam, todavia, de maneira diversa: a virtude

tária e afirmando que, na concepção aristotélica, compete ao Estado apenas *possibilitar* aos cidadãos o desenvolvimento de suas virtudes, cabendo a esses a decisão em persegui-lo ou não, cfr. SARAH BROADIE, *Ethics...*, p. 17.

¹³ CARNES LORD, *Aristotle*, in *History of Political Philosophy*, 3ª ed., ed. Leo Strauss e Joseph Cropsey, The University of Chicago Press, Chicago, 1987, p. 118-154, p. 125, aponta a diferença entre essa noção e aquela encampada pelo pensamento republicano contemporâneo, que associa a ideia de virtude pública à de patriotismo.

¹⁴ Cfr. RENATO JANINE RIBEIRO, *Democracia versus República: A Questão do Desejo nas Lutas Sociais*, consultado em ww.renatojanine.pro.br em data de 12 de abril de 2012.

¹⁵ Cfr. MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft – Grundriß der Verstehenden Soziologie*, Jazzybee Publishing, edição eletrônica (Kindle e-book), 2010, posição 1.247: “Für die typenbildene wissenschaftliche Betrachtung werden nun alle irrationalen, affektuell bedingten, Sinnzusammenhänge des Sichverhaltens, die das Handeln beeinflussen, am übersehbarsten als “Ablenkungen” von einem konstruierten rein zweckrationalen Verlauf desselben erforscht und dargestellt.”.

é, essencialmente, autocontenção com vistas à realização de um *valor* ético. Esse valor tem em mira o desenvolvimento pleno da personalidade e leva em conta, necessariamente, o impacto das ações do indivíduo sobre os demais. Esse impacto não é considerado como algo externo, como uma limitação que se encontra “fora” do agir e o constrange a quem de suas possibilidades. Pelo contrário, ele compõe internamente a própria ação ética.

Por sua vez, o interesse limita o desejo por uma característica estritamente individual, qual seja, a racionalização da vontade humana. Ao constranger a ação social aos limites da *racionalidade* do cálculo imediato de custos e benefícios (uma racionalidade econômica¹⁶, quase mecânica), o interesse acaba por, indiretamente, implicar em contenção do desejo.

Traduzindo esse raciocínio para o campo da ação política, a tarefa do agente público consiste em mediar os interesses conflitantes dos vários grupos sociais. Não há um valor ético a ser perseguido: o que se busca é a *eficiência* na compatibilização concreta dos interesses divergentes. Não há um parâmetro pelo qual se meça a qualidade da ação, a não ser o êxito imediato em agradar ao máximo (ou produzir o mínimo desagrado). O político é um árbitro entre os diversos grupos de interesse, e cada um destes busca a *sua* satisfação, sendo a satisfação do grupo oposto uma limitação *externa* aos seus objetivos. Ética e política não se confundem¹⁷.

Assim, ao colocar o interesse no lugar da virtude, a modernidade teria substituído uma ética cívica da autocontenção

¹⁶ A aplicação da racionalidade econômica no campo da ação política é defendida pela corrente da ciência política denominada *Public Choice*. Cfr. GORDON TULLOCK, *Government Failure – A Primer in Public Choice*, Cato Institute, Washington, 2002, p. 05: “Economists changed this bifurcated view of human behavior by developing the theory of public choice, which amounts, in essence, to transplanting the general analytical framework of economics into political science.”.

¹⁷ Foi Maquiavel quem as separou de modo mais contundente. Para o pensador florentino, a virtude política é algo diferente da virtude moral, e a ciência política se ocupa daquela, e não desta. Nesse sentido, cfr. Leo Strauss, *Natural Right...*, p. 178.

por uma outra, calcada no individualismo.

É de extrema relevância apontar a diferença entre virtude e interesse. Pensamos, todavia, que o aspecto principal dessa diferença não reside em que o interesse seja o espaço da negociação e da flexibilidade, e a virtude o campo do inegociável e do inflexível. Discorreremos com mais vagar no item 3.2, abaixo, sobre a prudência como a virtude por excelência do homem público. Essa prudência, nos moldes expostos por ARISTÓTELES, traz em seu âmago a ideia de conciliação e de atenção às consequências práticas da ação política. Ocorre que essa conciliação – a busca do termo médio – é feita em atenção à promoção do bem maior da coletividade (que, como também será examinado abaixo, consiste na felicidade). Assim, também na virtude há espaço para a transigência, mas se trata de flexibilidade imposta *para* atingir-se o bem supremo, e não flexibilidade *acerca* desse bem.

Em outras palavras, a ação política, como ramo da filosofia prática, é, também sob o ponto de vista da ética aristotélica, um espaço de flexibilidade, ou melhor, de liberdade para a ação criativa. Há, todavia, um compromisso inevitável com determinados valores, ao contrário do pensamento weberiano, que constrói uma separação nítida entre fato e valor, defendendo o caráter não valorativo de toda ciência social (nela incluída a ciência política)¹⁸.

Assim, retornando ao que foi exposto, a efetiva diferença entre interesse e virtude consiste em que essa é, fundamentalmente, autocontenção, ao passo que a única limitação que o interesse impõe ao desejo consiste em que esse desejo (e os meios empregados para satisfazê-lo) sejam racionalmente justificáveis. A ideia de autocontenção não pode ser explicada satisfatoriamente com recurso ao conceito de ação racional autoin-

¹⁸ Sobre a invalidade da separação efetuada por MAX WEBER entre fato e valor no campo das ciências sociais, porque elas se destinam a pesquisar os meios para determinados fins, o que torna necessário o conhecimento e a avaliação crítica dos fins (que são os valores), cfr. LEO STRAUSS, *Natural Right...*, p. 41.

interessada. O interesse também não fornece, de per si, fundamento razoável para a associação política, cujos objetivos geralmente ultrapassam qualquer benefício individual que algum dos membros da comunidade possa receber imediatamente. Principalmente, o interesse não alcança as noções de felicidade, bem comum e amizade, tratadas a seguir, sem as quais a ação política não faz sentido.

1.4. A FELICIDADE E O BEM COMUM

Dissemos que a ação política é a mais elevada expressão das virtudes éticas, pois tem por objeto o fim supremo da sociedade, para o qual convergem todos os demais fins.

Este fim supremo é, segundo ARISTÓTELES, a felicidade (*EN* 1097b1). Entretanto, conforme assinalado anteriormente, não se trata de uma noção hedonista. Diversamente, a felicidade é *eudaimonia*, que corresponde a um estado de ser e agir virtuosos¹⁹.

Nas palavras de ARISTÓTELES, a *eudaimonia* é uma certa atividade da alma humana de acordo com a excelência completa (*EN* 1098b30)²⁰. É, portanto, a maior ou mais elevada

¹⁹ Assinalando que a separação entre as noções de bem (e, portanto, de virtude) e de prazer é uma característica do pensamento grego clássico a partir de Sócrates, e que a referida separação distingue esses pensadores daqueles que os antecederam, cfr. LEO STRAUSS, *Natural Right...*, p. 127: “Therefore, the proper work of man consists in living thoughtfully, in understading, and in thoughtful action. The good life is the life that is in accordance with the natural order of man’s being, the life that flows from a well-ordered or healthy soul. The good life simply, is the life in which the requirements of man’s natural inclinations are fulfilled in the proper order to the highest possible degree, the life of a man who is awake to the highest possible degree, the life of a man in whose soul nothing lies waste. The good life is the perfection of man’s nature. It is the life according to nature. One may therefore call the rules circumscribing the general character of the good life ‘the natural law’. The life according to nature is the life of human excellence or virtue, the life of a ‘high-class person’, and not the life of pleasure as pleasure.”

²⁰ THOMAS NAGEL sustenta que ARISTÓTELES oscila entre dois entendimentos relativamente à *eudaimonia*: um *intelectualista*, segundo o qual a felicidade suprema é a atividade contemplativa, e um *compreensivo*, nos termos do qual a *eudaimonia*

virtude (*areté*) – não no sentido de ser diversa de outras virtudes menores, mas de ser o estado em que todas essas se manifestam conjunta e completamente²¹.

A *eudaimonia* aristotélica é uma concepção de fundo ético. Deve-se apontar, também aqui, a divergência entre esse entendimento e a concepção contemporânea de felicidade, calcada no pensamento liberal individualista, que a compreende como um estado subjetivo infenso a qualquer apreciação de natureza política²². ARISTÓTELES, pelo contrário, entende que o espaço de definição do conteúdo da *eudaimonia* não é a autonomia individual: não é um âmbito de livre escolha, insuscetível de crítica externa. A postura relativista, no sentido de que todas as opiniões éticas são igualmente boas, cabendo aos

engloba todas as esferas em que se desenvolvem tanto o agir prático, quanto a vida contemplativa do homem, cfr. *Aristotle on Eudaimonia*, in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press, Berkeley, 1980, p. 07-14, p. 07. Afirma THOMAS NAGEL, ainda, que as conclusões avançadas ao final da *Ética a Nicômaco* apontam no sentido de uma preferência do pensador grego pela concepção intelectualista, segundo a qual o que caracteriza o humano *qua* humano, distinguindo-o dos demais seres vivos, é a capacidade de orientar a sua vida para algo superior ao mero viver (permanecer vivo), ou seja, algo que transcende a sua individualidade e, mesmo, a sua existência em sociedade, cfr. *Aristotle...*, p. 13. Em sentido contrário, J. L. ACKRILL afirma que ARISTÓTELES adota uma posição *compreensiva* (ou *inclusiva*, na terminologia adotada por esse autor), conforme segue: “*Eudaimonia* is the most desirable sort of life, the life that contains all intrinsically worthwhile activities.” Cfr. J. L. ACKRILL, *Aristotle on Eudaimonia*, in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press, Berkeley, 1980, p. 15-33, p. 21. O ponto de vista por último referido representa mais fielmente o pensamento aristotélico, o qual, embora confira destacado relevo à vida contemplativa (*theoria*), atribui à ética um sentido eminentemente prático e compreensivo de todas as esferas do agir humano no mundo. Assim, não é virtuosa apenas a conduta que promove a vida contemplativa. Perceba-se que ARISTÓTELES considera que a ação política, que tem por fim a *prhónésis*, e não a *sophia*, não é apenas virtuosa, mas sim a forma de vida que colima ao fim mais elevado, pois “O bem que cada um obtém e conserva para si é suficiente para dar a si próprio por satisfeito; mas o bem que um povo e os Estados obtém e conservam é o mais belo e mais próximo do que é divino” (*EN* 1094b5-10). Isso corrobora a adoção do ponto de vista *inclusivo*.

²¹ Cfr. J. L. ACKRILL, *Aristotle...*, p. 28-29.

²² Cfr. CARNES LORD, *Aristotle*, p. 122-123.

indivíduos, apenas, serem fiéis a suas próprias convicções, é rejeitada por ARISTÓTELES, porque conduziria ao caos social e – o que é mais importante sob o ponto de vista aristotélico – à impossibilidade de aperfeiçoamento ou de aprendizado. Com efeito: se todas as concepções são boas, nenhuma é criticável ou passível de aprimoramento²³. A assunção de que a conviência humana somente é possível na ordem, e não no caos, constitui uma premissa implícita, que, uma vez partilhada por todas as (ou, ao menos, pela maioria das) pessoas, serve de ponto de partida para a pesquisa de um fundamento objetivo da ética²⁴.

Note-se que essa *objetividade* não se confunde com a ideia platônica de que existe o *bem em si*, uno e imutável, num universo próprio, e que serve de parâmetro para tudo o que almeja ao bem em nosso mundo. Para ARISTÓTELES “é evidente que não há nenhum bem comum, universal e uno, porque, se assim fosse, não poderia ser predicado de todas aquelas diferentes categorias, mas teria de existir apenas de acordo com uma única” (EN 1906a25-30).

No que diz respeito ao bem comum, almejado pela perícia política, sua construção é feita coletivamente, atendendo ao espírito particular de cada comunidade: “Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituída con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en sus actos), es evidente que

²³ Cfr. SARAH BROADIE, *Ethics...*, p. 05.

²⁴ Cfr. SARAH BROADIE, *Ethics...*, p. 05: “But the judgement that order of whatever kind is better than chaos – since chaos is no kind of human life at all – is already a judgement of value. Is it no better than the contrary judgement, even if it only amounts to the claim (modest or ambitious is not easy to say) that a recognisably human existence is to us more worth aiming for than death or other kinds of destruction? But if we hold, as to live at all we must, that each of us is more than subjectively right in at least that claim, and right in thinking that there is something wrong with anyone who does not agree (he must be insane or has not understood the words), than it may be possible to achieve the same measure of objective truth with regard to more specific and more controversial values.”.

tienden a un cierto bien (...)” (*Pol.* 1252a1). Não se trata, todavia, de uma “ética do senso comum”, meramente hermenêutica, que se resume a articular e sistematizar os hábitos prevalecentes em seu meio social. Entre esse paradigma e o platônico, antes assinado, ARISTÓTELES constrói uma terceira via: uma “ética do senso comum qualificada”²⁵, que busca subsídios nas concepções existentes na comunidade acerca da felicidade e do bem comum, mas se permite avaliá-las criticamente, buscando averiguar qual é, *na prática*, mais consistente.

ARISTÓTELES destaca que o bem comum não é o mero desejo de autoproteção: ainda que o motivo ensejador do ajuntamento fosse, originariamente, o desejo de viver (ou sobreviver) através da união entre os membros do grupo, não é somente isso que mantém o vínculo comunitário. A cidade “nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien” (*Pol.* 1252b8). Esse “bem viver” é, justamente, a *eudaimonia*, que constitui o fim da atividade política.

O pensador grego parece tomar esse fim como algo socialmente preestabelecido ou, ao menos, não sujeito a grande controvérsia, sendo que a deliberação pública volta-se apenas para a discussão dos meios de se atingir o fim proposto: “Mas como o objectivo do que delibera é o conveniente, e as pessoas deliberam, não sobre o fim, mas sobre os meios que a ele conduzem (...)” (*Ret.* 1362a). A posição é menos problemática do que parece à primeira vista. O pensamento aristotélico constitui, de certa forma, um truísmo, no sentido de que, sem que os objetivos estejam razoavelmente claros, não há condições para se deliberar acerca dos cursos concretos de ação a se adotar (isso tanto no plano individual, quanto no coletivo, da deliberação política, que é objeto de consideração no trecho referido). Se uma comunidade política não possui um consenso mínimo sobre esses objetivos, tanto pior para ela – se é que se pode considerá-la, ante essa ausência, uma verdadeira comunidade

²⁵ OTFRIED HÖFFE, *Aristotle*, p. 132.

política, pois, à luz do que nos ensina o estagirita, não teríamos, nesse caso, mais do que um arremedo, algo que ainda não é, ou já deixou de ser, uma *polis*.

De qualquer forma, a apreciação conjunta das concepções aristotélicas acerca da felicidade e do bem comum torna mais nítida a dimensão transindividual (e, nesse sentido, objetiva) da *eudaimonia*, que, sendo “um estado da alma de acordo com a excelência completa”, só atinge a sua completude *na e através da* sociedade. A busca pela felicidade não é uma jornada individual ou autointeressada. Pelo contrário: é impossível, para ARISTÓTELES, ser-se feliz sem se agir para que os outros também sejam. Felicidade e bem comum estão profundamente ligados. E o que as liga é outra concepção, que nos parece a mais importante de todo o pensamento político aristotélico, por ser a fundação sobre a qual o edifício se assenta. Trata-se da amizade.

1.5. A AMIZADE

Um Estado não se forma apenas da associação entre indivíduos para garantir o cumprimento dos pactos e uma certa pauta de direitos e deveres recíprocos. A comunidade política existe para garantir o bem viver, para promover a virtude. Nas palavras de ARISTÓTELES, o fim supremo, de que cuida a perícia política, consiste em fazer com que os cidadãos se tornem excelentes e capazes de ações admiráveis (*EN* 1099b30). Assim, mais do que uma partilha de direitos e deveres, é necessário que ocorra a partilha de um ideal comum de vida, ou seja, que todos se juntem porque desejam a prevalência do que entendem constituir os valores a serem perseguidos pela comunidade, o viver-bem de todos. Assim, o vínculo de autoproteção recíproca pode estar na base do ajuntamento, mas a constituição do Estado não pode se fundamentar e desenvolver apenas com relação a ele, mas sim na partilha de valores comuns.

Há, portanto, um laço que une os membros da comunidade política, e que não é imposto externamente. Cada um *divide* algo de valor com os demais, e reconhece que os outros são, igualmente, portadores desse valor. O modo de existência dos outros constitui, portanto, objeto do interesse de cada um, pois cada membro almeja que os outros desenvolvam de forma plena os valores dos quais são portadores – na terminologia empregada no item 2.3, desenvolvam suas capacidades. Esse liame subjetivo recebe o nome de *amizade*.

ARISTÓTELES afirma, simbolicamente, que “Na verdade, parece ser a amizade que mantém unidas as comunidades dentro dos Estados” (*EN* 1155a20-25). Para o pensador grego, a amizade é o mais importante elemento do político²⁶. Na interpretação de OTFRIED HÖFFE, essa amizade cria a espécie de concórdia entre os seres humanos que não *resulta* de institucionalização oficial da *polis*, ou seja, não é *consequência* dessa institucionalização, mas sim a sua *causa ou origem*²⁷. É nesse sentido que deve ser interpretada a afirmação de que o homem é um animal político, e essa conclusão está intimamente associada à forma pela qual ARISTÓTELES vê o Estado como uma formação natural, e não artificialmente criada. É clara, aqui, a diferença entre o estagirita e THOMAS HOBBS, para quem o ser humano é naturalmente individualista e egoísta, sendo este o seu estado natural; o vínculo social é, para o pensador inglês, artificial e apenas se constitui pela imposição de

²⁶ Cfr. OTFRIED HÖFFE, *Aristotle*, p. 170.

²⁷ Cfr. OTFRIED HÖFFE, *Aristotle*, p. 171. No mesmo sentido, ALASDAIR MACINTYRE, *After Virtue*, p. 156. Em sentido contrário à posição aristotélica, JOSEPH RAZ defende que a institucionalização da comunidade política – o Estado – não depende de nenhuma ligação subjetiva ou partilha de valores comuns. Sustenta, ainda, que mesmo os agentes públicos encarregados de editarem e cumprirem as regras não precisam (nem costumam) ter nenhuma concepção acerca da validade moral dessas regras: basta que elas sejam seguidas. Cfr. JOSEPH RAZ, *Practical Reason and Norms*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 147-148. Segundo esse ponto de vista, o Estado e as autoridades públicas que o governam não tem um *para que*, um objetivo que os move a agir. A ação política (e jurídica) é mecânica e cega.

uma autoridade externa²⁸.

A lei natural de HOBBS é, na verdade, uma lei da natureza – ou melhor, uma lei da necessidade: a necessidade de autopreservação. Não possui, assim, caráter teleológico, valorativo, mas fático. É como uma lei da biologia. É dessa lei que ele extrai o fundamento da vida política²⁹.

A teoria política hobbesiana pode ser analisada nos termos apontados anteriormente, quando tratamos da crítica de LEO STRAUSS a MAX WEBER, no sentido de que promove um divórcio equivocado entre fato e valor, afastando da sua modelagem da *ação social* qualquer impulso decorrente de valores ou objetivos éticos. Observe-se que não se trata da defesa de uma posição idealizada, através da qual se pretende impor concepções de *dever ser* ao mundo real – impor-se que, porque os homens *deveriam* agir eticamente, a filosofia política deve presumir que eles *efetivamente agem*. Ao contrário disso, o que se sustenta é que, ainda que nos limitemos à análise *fática*, real e concreta da ação política, é inegável que as pessoas se movem por valores e ideais. Mesmo que não o façam *exclusivamente* por considerações de natureza ética, é mutiladora qualquer concepção que exclua esse viés da ação política. Nenhuma comunidade política bem sucedida jamais se constitui

²⁸ Cfr. THOMAS HOBBS, *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de Um Estado Eclesiástico e Civil*, Nova Cultural, São Paulo, 1988, p. 75: “Por outro lado, os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito.”

²⁹ Cfr. LEO STRAUSS, *Natural Right...*, p. 181. Aproxima-se da concepção hobbesiana a noção de “conteúdo mínimo do Direito Natural” defendida por HERBERT HART, segundo a qual o núcleo essencial das normas éticas e jurídicas deriva de dados fáticos ligados à necessidade de autopreservação, quais sejam: a) a vulnerabilidade humana, b) a igualdade aproximada de forças e capacidade intelectual, c) o altruísmo limitado, d) a existência de recursos limitados para satisfazer as necessidades humanas, e e) compreensão e força de vontade limitados para sacrificar objetivos de curto prazo em prol de objetivos de longo prazo. Cfr. HERBERT L. A. HART, *The Concept of Law*, 2ª ed., Oxford University Press, Oxford, 1994, p. 193-200.

sem a partilha de valores comuns, que constituem um elo subjetivo entre os membros da coletividade que os *irmana*. É a concepção intersubjetivamente partilhada, e não a coação externa (da autoridade política ou, sob outra ótica, da Natureza que impõe a união para auto-preservação) que explica e justifica a associação política³⁰.

De qualquer forma, deve ser especialmente destacada a importância da concepção aristotélica de amizade como amálgama fundamental da vida em sociedade (*EE* 1245a5). Para o pensador grego, em toda a espécie de comunidade parece haver algo de justo e também de amizade (*EN* 1159b25). Diz ele, ainda, que o ponto a que chega a comunidade é o ponto até onde vai a amizade (*EN* 1159b30). Note-se que o termo grego originalmente empregado (*philia*) possui conteúdo mais amplo do que aquele que preenche a palavra *amizade* nos idiomas contemporâneos³¹. Para ARISTÓTELES, *amizade* significa qualquer relação na qual cada um dos indivíduos tome como objeto de interesse o bem-estar do outro, pelo simples fato de desejar-lhe o bem, sem com isso almejar qualquer prazer ou vantagem³². É esse interesse recíproco e desinteressado (ou melhor, não autointeressado ou autorreferenciado) que caracteriza a amizade.

Toda amizade está baseada numa relação ou comunicação entre pessoas, e relações dessa natureza – socialmente da-

³⁰ Criticando a concepção hobbesiana, cfr. LUÍS PEDRO PEREIRA COUTINHO, *A Autoridade Moral da Constituição*, Coimbra Editora, Coimbra, 2009, p. 25: “Um poder político *lealmente obedecido* (um poder político estruturado segundo pressupostos antropológicos aceitáveis) é um poder configurado de modo a que, ao obedecer-lhe, o homem possa *obedecer-se a si mesmo*. E, para o homem, *obedecer-se a si mesmo* não significará meramente satisfazer uma estritamente naturalística auto-preservação, por muito relevante que seja. Tal, a menos que se negue *o auto-respeito ou o sentimento de se valorizar como ser moral* (no limite, na sua identidade não fracturada) *como dimensão distintivamente humana*.” (grifos no original).

³¹ Cfr. JOHN M. COOPER, *Aristotle on Friendship*, in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press, Berkeley, 1980, p. 301-340, p. 301.

³² Cfr. JOHN M. COOPER, *Aristotle on Friendship*, p. 302.

das – são expressões reduzidas de comunicação política³³.

A noção de *amizade* desempenha papel fundamental na ética aristotélica³⁴, bem como em sua teoria das virtudes³⁵, pois a excelência da vida ética depende do (auto)conhecimento do ser humano em sociedade, enquanto criatura que se preocupa com os seus semelhantes pelo valor que lhes é intrínseco, e não porque daí retire (ou possa retirar no futuro) algum benefício pessoal.

A amizade que fundamenta a convivência estatal é o norte da atividade dos homens públicos e está sintetizada na promoção do bem comum³⁶.

Com essas considerações, concluímos o exame dos principais conceitos da ética aristotélica que se ligam com a sua filosofia política, quais sejam, os de perícia, virtude, felicidade e amizade. A partir deles, é possível abordar a visão desse pensador sobre a atividade política e, mais especificamente, sobre as características e responsabilidades dos homens públicos. É o que faremos a seguir.

³³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, p. 475.

³⁴ Em verdade, ARISTÓTELES não foi o primeiro a estabelecer a conexão entre *philia* e *philosophia*. Essa ligação já era corrente no pensamento grego antigo, cfr. ERNST HOFFMANN, *Aristoteles' Philosophie der Freundschaft in Ethik und Politik des Aristoteles*, Fritz-Peter Hager (ed.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972, p. 149-182, p. 149.

³⁵ Cfr. JOHN M. COOPER, *Aristotle on Friendship*, p. 303. CARNES LORD, *Aristotle*, p. 129, destaca que a discussão acerca da amizade, contida nos Livros VIII e IX da *Ética a Nicómaco*, consiste no tratamento mais longo dedicado por ARISTÓTELES a um único tema em toda a referida obra.

³⁶ Nesse sentido, cfr. ERNST HOFFMANN, *Aristoteles'...* p. 152-153: “Das Nachdenken über das unbedingte und wesenhaft Gute soll nicht nur ein beliebiger Denkkontakt eines zufälligen Einzelmenschen werden; das Gute als die eigentliche Wahrheit, die der sittlichen Erkenntnis aufgegeben ist, ist das Überindividuell-Allgemeine; also im Guten müßten die Menschen einander finden. Und die, welche sich dergestalt finden, nennt man Freunde. Also sollte die Polis irgendwie auf *Philia* gegründet sein, dann erst wäre sie Gemeinschaft, denn nur im Guten ist Bestand, Dauer, erhaltende Wesenkraft; jede Verbindung muß zerfallen, wenn sie auf anderes als auf das Gute basiert ist.”

2. A VIRTUDE DO HOMEM PÚBLICO

2.1. A CIDADANIA

Para que se possa compreender com mais exatidão o que é, no pensamento aristotélico, a virtude do homem público, é necessário, antes, compreender o que para ele significam a justiça e a virtude cidadã, duas noções profundamente relacionadas.

A virtude cidadã consiste no respeito à lei e à igualdade, residindo aí a definição aristotélica do agir justo.

Por sua vez, das virtudes ou excelências relativas à perícia política, a justiça é a mais importante. ARISTÓTELES destaca a multiplicidade de significados relativamente à palavra *justo*, mas entende que todas essas acepções estão ligadas entre si, e define *justiça* como a observância das leis e o respeito à igualdade (EN 1129a30)³⁷. A justiça é a mais completa das excelências, porque quem a possuir pode usá-la não apenas para si, mas principalmente em sua relação com os outros. Destaca-se, aqui, a relação entre justiça e amizade, pois aquela também nucleia-se no interesse e cuidado relativamente ao *outro*: “É por esta razão, então, que a justiça é a única das excelências que parece também ser um bem que pertence a ou-

³⁷ A igualdade é um componente essencial da ideia de justiça. Por isso, não concordamos com CARNES LORD, *Aristotle*, p. 127, quando afirma que, para ARISTÓTELES, a justiça é “virtually identical with law-abidingness”, desconsiderando, assim o papel desempenhado pela igualdade. Por sua vez, o respeito à lei corresponde à liberdade *politicamente possível*. MONTESQUIEU traduziu com perfeição a significação aristotélica do respeito à lei, ao afirmar: “Deve-se ter em mente o que é a independência e o que é a liberdade. A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem; e se um cidadão pudesse fazer o que elas proíbem ele já não teria liberdade, porque os outros também teriam esse poder.” Cfr. MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis*, p. 166. Portanto, ao colocar como pilares da justiça política o respeito à lei e à igualdade, em verdade ARISTÓTELES está posicionando como fundamentos do alicerce comunitário a *liberdade* e a *igualdade*. Sobre a educação para a liberdade, cfr. ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *Da Democracia na América*, Antropos, Lisboa, 2008, p. 281.

trem, isto é, produz pela sua acção o que é de interesse para outrem, seja esse alguém um superior ou um igual.” (EN 1130a1-5).

Quem é justo, é justo relativamente aos demais. O espaço próprio de exercício dessa virtude é, para ARISTÓTELES, o cargo público, porque no seu desempenho se está, como em nenhuma outra atividade, em relação direta e necessária com outrem e com a comunidade (EN 1130a1).

Sendo a justiça o respeito às leis e à igualdade, a compreensão do sentido dessa expressão passa pelo entendimento da concepção aristotélica acerca do que é ser cidadão ou do que é ter cidadania. O exercício da cidadania é a manifestação prática desse respeito, todavia de uma forma bastante diversa da aceção contemporânea.

O preparo para o exercício da cidadania é uma educação moral³⁸, no qual se ensina que, para ser um bom cidadão³⁹, é necessário tanto saber governar, quanto obedecer: “Ou seja, a justiça política baseia-se na lei e existe para aqueles que naturalmente se regulam por ela, isto é, para os que têm igual possibilidade de governar e serem governados” (EN 1134a10-15).

O processo educacional funciona, dessa forma, como um distribuidor do *status* social, igualando os membros da coleti-

³⁸ É relevante a ênfase aristotélica sobre o *aprendizado* das virtudes morais. O filósofo grego confere proeminência ao papel do hábito na formação do caráter, e deste no agir virtuoso. Assim, a educação moral corresponde à *habituação* à conduta correta. A importância da prática da virtude não reside apenas em ser um *exercício* do agir virtuoso: a habituação da conduta tem, também, *força cognitiva*, eis que ensina o *que é* a virtude. Não se trata apenas de adquirir informação, mas de internalizar o conhecimento. Nesse sentido, cfr. M. F. BURNYEAT, *Aristotle on Learning to Be Good*, in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press, Berkeley, 1980, p. 69-92, p. 73-76. Sobre a importância da educação para o desenvolvimento da virtude cívica, cfr., ainda, MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis*, p.46.

³⁹ É no contexto das condições da cidadania que ARISTÓTELES promove o exame dos temas centrais de sua filosofia prática, quais sejam, a felicidade, a virtude, a amizade e o prazer. Nesse sentido, GÜNTHER BIER, *La Filosofia...*, p. 65. A teoria política, como “teoria das coisas humanas”, é o *locus* natural em que esses temas se desenvolvem e entrelaçam, culminando e sintetizando-se na *praxis* cidadã.

vidade no que diz respeito à capacidade para a ação individual e coletiva⁴⁰.

Note-se que essa educação gira em torno de uma obrigação moral bastante exigente. Não cabe ao cidadão apenas conhecer e respeitar as regras, para que se possa considerar desincumbido de seus deveres relativamente aos demais membros da comunidade. Exige-se mais do que isso, pois todo cidadão deve não apenas ser capaz de bem cumprir as leis, mas também de deliberar sobre elas e aplicá-las, exercendo os cargos públicos mais importantes do Estado. Um cidadão é alguém que *tem condições de tomar parte* no governo da *polis* (Pol. 1275a6), seja como mandatário político, seja como membro capaz de influenciar os destinos de sua comunidade. Deposita-se, assim, um peso maior nos ombros dos cidadãos, exigindo-se deles a capacidade de desempenhar satisfatoriamente uma postura ativa na condução dos negócios da coletividade. Igual responsabilidade reflete-se no Estado, sobre o qual incide a missão correlata de formar cidadãos ativos e aptos a se engajarem nos negócios públicos⁴¹.

⁴⁰ Embora partindo de premissas teóricas significativamente diversas, a relevância do processo educacional na sedimentação de valores e distribuição do *status* social é assinalada, também, por NIKLAS LUHMANN, *Law as a Social System*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 108.

⁴¹ A fundamental importância do processo educacional para o desenvolvimento da cidadania é destacado por MARTHA NUSSBAUM, *Not For Profit – Why Democracy Needs Humanities*, Princeton University Press, Princeton, 2010, *passim*. Nesse libelo contra o que considera ser a deterioração do sistema educacional americano em decorrência da subalternização do estudo das *humanidades*, a filósofa norte-americana discorre, em perfeita consonância com o paradigma aristotélico (MARTHA NUSSBAUM, *Not for Profit...*, p. 27-28): “Education is for people. Before we can design a scheme for education, we need to understand the problems we face on the way making students responsible democratic citizens who might think and choose well about a wide range of issues of national and worldwide significance. What is it about human life that makes it so hard to sustain democratic institutions based on equal respect and the equal protection of laws, and so easy to lapse into hierarchies of various types – or, even worse, projects of violent group animosity? What forces make powerful groups seek control and domination? What makes majorities try, so ubiquitously, to denigrate or stigmatize minorities? Whatever these forces are, it is ultimately against them that true education for responsible national

Esse aspecto deve ser destacado. ARISTÓTELES considera que, mais do que promover a igualdade, é função do Estado promover a virtude cidadã. Dessa ponderação se extrai algo de grande utilidade para o pensamento político contemporâneo, haja vista que tanto o discurso político, quanto o jurídico, têm girado em torno do papel fundamental da igualdade, todavia uma igualdade sem substância. Nos Estados contemporâneos, o que temos visto é uma igualdade que amesquinha os cidadãos, tratando-os como recipientes passivos de prestações estatais. Nessa ótica, cumpre ao Estado fornecer saúde e condições adequadas de alimentação e moradia. Bem executando essas prestações, terá cumprido o seu papel de promotor da igualdade, visto que o ser humano é algo a ser protegido e nutrido, e isso é tudo. Como se fosse uma planta. O fato é que, mantendo-nos fiéis ao pensamento aristotélico, percebemos que o Estado que assim age omite-se, na verdade, de seu mais importante dever, que é formar cidadãos que possam exercer com responsabilidade e discernimento uma vida ética. A diferença está, substancialmente, na educação para o engajamento ativo, e que representa a assunção da responsabilidade de influenciar positivamente o meio social. O cidadão é, assim, alguém que comparticipa na responsabilidade pelo bem-estar dos seus irmãos, e não um núcleo isolado de direitos voltados exclusivamente à garantia de seu bem-estar individual.

Observe-se que a educação para a cidadania é uma educação para a liberdade. Por isso, não cabe ao Estado *programar* os cidadãos, através do processo educacional, para agirem da forma considerada ideal. O que se deve é fornecer-lhes os instrumentos, as condições, que os tornem capazes de agirem eticamente, ou seja, de conduzirem suas vidas de maneira digna. Em suma: propiciar-lhes meios materiais e infundir-lhes o juízo crítico indispensável para a apreciação ética de sua vida e de

and global citizenship must fight. And it must fight using whatever resources the human personality contains that help democracy prevail against hierarchy.”

sua relação com os demais. É nesse sentido que se deve interpretar a afirmação de ARISTÓTELES de que “a tarefa do homem público é tornar melhores os homens” (*EN* 1180b20). O bom desempenho dessa missão depende de que os homens públicos responsáveis por sua execução possuam uma virtude particular, que diz respeito caracteristicamente à ação política. Trata-se da prudência.

2.2. PRUDÊNCIA – A VIRTUDE DO HOMEM PÚBLICO

O elenco das virtudes (a que referimos brevemente no item 1.3) indica diversas disposições de caráter a serem cultivadas por todos, independentemente de sua posição na comunidade política – quer dediquem-se às atividades mais singelas, quer estejam voltados para a condução dos negócios públicos. Assim se dá com a temperança, a magnanimidade e a coragem, por exemplo. Além destas, o bom governo da cidade depende, também, de uma virtude específica.

Embora a educação moral, como preparação para o exercício da cidadania, deva ser proporcionada a todos os potenciais cidadãos, é certo que alguns se destacam mais no aprendizado das virtudes públicas, e são esses os mais aptos para o exercício das funções estatais. Dentre as virtudes públicas mais apreciadas encontra-se a prudência ou sensatez, que surge como produto da experiência. Por esse motivo, ARISTÓTELES considera os velhos mais aptos a governar do que os jovens, haja vista que sua experiência lhes incute mais prudência na condução de seus negócios (*EN* 1095a1). Isso porque se presume maturidade superior, decorrente das *experiências* passadas. É certo que o simples fato de se ter atingido uma determinada quantidade de anos vividos não acarreta, de per si, a prudência na condução das atividades públicas. Há que se ter engajado ativamente na vida pública e demonstrado o seu valor, ou seja, ter exercitado em concreto suas virtudes – e, notada-

mente, a da justiça política, que “tem em vista a auto-suficiência das comunidades entre homens livres e iguais que se associaram numa existência comum” (EN 1134a25).

A prudência ou sensatez (*phronésis*) é “o poder de deliberar correctamente acerca das coisas que são boas ou vantajosas” (EN 1140a25). Não se trata, contudo, de bondade ou vantagem pessoais, mas sim de qualidades que dizem respeito ao bem-viver da coletividade. A prudência é, portanto, uma virtude essencialmente *pública*.

É prudente quem é capaz de “calcular de modo correcto a forma de atingir um objetivo final sério” (EN 1140a30). Consiste, portanto, numa determinada forma de pensar e agir estratégicos, mas não equivalentes à esperteza ou astúcia voltados para o alcance de objetivos individuais. Pelo contrário, a postura estratégica de que trata a prudência aristotélica tem por propósito a eleição de meios que conduzam de forma satisfatória à plena realização das virtudes morais⁴². Sob esse prisma, a prudência envolve tanto o resultado obtido, quanto o processo utilizado para obtê-lo. Como as demais virtudes éticas, ela somente existe através da prática de atos que a exteriorizam, e são os atos que a exteriorizam que permite que se diga que uma conduta é *virtuosa*.

Como agir estratégico, a prudência articula o *processo* e o *resultado* com a *finalidade* pela qual o resultado é desejado. Não se diz que o resultado *X* é prudente, mas que é prudente o

⁴² Cfr. CARNES LORD, *Aristotle*, p. 131. Na sua obra mais famosa, *O Príncipe*, NICOLAU MAQUIAVEL adota uma concepção diametralmente oposta à aristotélica acerca das qualidades do homem público, sustentando que as *virtudes* deste resumem-se à habilidade para *chegar* e *se manter* no poder. Cfr., por exemplo, NICOLAU MAQUIAVEL, *O Príncipe; A Arte da Guerra*, Amigos do Livro, Lisboa, 1975, p. 31, 32, 40, 43, 68. Já nos *3 Comentários à Primeira Década de Tito Lívio*, o pensador político italiano envereda por outro caminho: embora em nenhuma parte forneça um conceito preciso de virtude pública, suas considerações levam a crer que se trata da compatibilização entre o interesse pessoal do governante e o bem comum. Cfr., por exemplo, NICOLAU MAQUIAVEL, *3 Comentários Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Editora Universidade de Brasília, Brasília, 1982, p. 19, 21, 49, 50, 74, 76, 81.

resultado *X* por causa de *Y*: a *phronésis* se caracteriza quando são escolhidos os meios e o resultado que são apropriados para um fim virtuoso. Assim, o fim colimado, o *porque* da ação, integra a concepção de prudência⁴³.

Tão grande é a sua importância, que ARISTÓTELES não hesita em considerá-la sinônima de ação política: “a perícia política e a prudência são uma e a mesma disposição” (*EN* 1141b23). É, como dito, a virtude distintiva dos homens públicos: “La prudência es la única virtud peculiar del que manda; las demás parece que son necesariamente comunes a gobernados y a gobernantes” (*Pol.* 1277b17-18)⁴⁴.

Sendo o político um perito na filosofia prática e sendo a sua excelência a prudência, diferencia-se sobremaneira do filósofo, que se dedica à especulação e almeja a sabedoria. A diferença entre as excelências do político, de um lado, e do filósofo, de outro, constitui um dos traços marcantes que distinguem o pensamento aristotélico do pensamento platônico.

É certo que tanto PLATÃO, quanto ARISTÓTELES, defendem uma visão aristocrática de virtude do homem público – é conveniente que os mais capacitados, ou seja, os mais virtuosos (e não necessariamente os mais populares), governem. Há, todavia, uma diferença significativa entre ambos, haja vista que, para PLATÃO, os filósofos que governam a sociedade são os únicos responsáveis pela apreciação crítica e deliberação acerca das normas que a regerão (*Rep.* 473css.). Aos demais cidadãos cabe apenas seguir as normas estabelecidas, até porque, na concepção platônica, eles jamais terão o discernimento necessário para internalizarem com correção as virtudes éticas.

⁴³ Cfr. SARAH BROADIE, *Ethics...*, p. 179-181.

⁴⁴ JAMES MADISON afirma, em *O Federalista nº 57*, que o objetivo primeiro das constituições deve consistir em selecionar os homens mais prudentes, “que possuam maior sabedoria para discernir, e a maior virtude para conseguir, o bem comum da sociedade.”, cfr. HAMILTON, Alexander / MADISON, James / JAY, John, *O Federalista*, p. 326.

cas⁴⁵. ARISTÓTELES, pelo contrário, entende que a virtude pode ser instilada nos demais cidadãos. Há, no pensamento aristotélico, um respeito pela individualidade que não se encontra no ideário platônico⁴⁶, e que encontra eco na *virtude republicana* de MONTESQUIEU⁴⁷.

É esse respeito pela individualidade que caracteriza e qualifica a prudência como virtude do homem público e que mantém a atualidade do pensamento aristotélico. A concepção de virtude política de ARISTÓTELES não é apenas *sustentável* na atualidade: ela é *necessária*, como talvez nunca tenha sido anteriormente.

A busca pela *razão de ser* da ação política é, no fundo, a busca pela sua *legitimidade* (e que permite, via de consequência, distinguir a ação política legítima da ilegítima).

Esforços notáveis vêm sendo empreendidos no sentido de traduzir o legado aristotélico para a prática política contempo-

⁴⁵ Cfr. MARTHA NUSSBAUM, *Shame, Separateness, and Political Unity*, in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press, Berkeley, 1980, p. 395-435, p. 404-410.

⁴⁶ Note-se que a ênfase na individualidade como elemento constituinte da *polis* corresponde a afirmar que cada cidadão é uma entidade separada dos demais, com capacidade para conduzir sua vida da forma que considere significativa. Essa aceção da individualidade não a torna equivalente à autonomia. Nesse sentido, afirma MARTHA NUSSBAUM, *Shame...*, p. 415 (que utiliza a expressão *separateness* no mesmo sentido que utilizamos o termo individualidade): “The whole of the polis presupposes as fundamental the separateness (if not necessarily the autonomy) of separate persons and their needs.”. Percebe-se que a referida filósofa, embora entenda que *separateness* e *autonomy* não são a mesma coisa, deixa entrever a sua posição favorável à admissão da autonomia moral por ARISTÓTELES. Em sentido contrário, criticando a consistência da ideia de autonomia moral, construída sobre pressupostos kantianos, cfr. LUÍS PEDRO PEREIRA COUTINHO, *A Autoridade...*, p. 41-48. Sem embargo da importância do tema, o raciocínio desenvolvido no texto, e que ensejou a presente nota, gira em torno da assunção da *individualidade* como requisito essencial da convivência política, que, segundo cremos, não é recusada nem pelos que defendem a autonomia moral, nem pelos que a recusam.

⁴⁷ Cfr. MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis*, p. 03. O pensador francês afirma, ainda, que a virtude é o princípio republicano por excelência, pois, sem ela, as leis não são cumpridas (p. 34), sublinhando a marcada diferença entre os pensamentos platônico e aristotélico, ao afirmar: “ARISTÓTELES, que parece ter escrito sua Política somente para opor seus sentimentos aos de Platão (...)” (p. 49).

rânea, fundamentando a legitimidade do agir político na sua fidelidade a uma determinada concepção de virtude pública, centrada na promoção das capacidades individuais. Trata-se de uma postulação de natureza ética, que sustenta que a missão do *político* (a virtude do homem público) consiste em ações voltadas para tornar os cidadãos cada vez mais *protagonistas* de suas próprias vidas.

Neste sentido, é digno de nota o *enfoque nas capacidades* (*capability approach*) desenvolvido por MARTHA NUSSBAUM e AMARTYA SEN. O pensador indiano parte da muito divulgada concepção de que o fim da ação estatal é o *desenvolvimento*. Dá, no entanto, outro significado à palavra, rejeitando a sua vinculação ao aspecto exclusivamente econômico, segundo o qual o desenvolvimento se resume ao crescimento do Produto Interno Bruto de um país ou o aumento da renda da população. Afastando essa concepção, AMARTYA SEN sustenta que o arranjo estatal se presta a possibilitar o pleno desenvolvimento das capacidades humanas⁴⁸. A radicação aristotélica dessa teoria é marcante: como vimos, ARISTÓTELES considera que o espaço próprio da ética é o da possibilidade da ação virtuosa. Esse espaço é nitidamente *humano*, pois só o ser humano tem condições de deliberar e agir com consciência das repercussões éticas. Quanto mais *capaz* de agir eticamente, mais ganha o indivíduo em *humanidade*, mais pleno ele se torna. A eliminação de barreiras ao agir ético é, portanto, o caminho para a dignificação do ser humano.

AMARTYA SEN aponta as facetas que compõem essa concepção *humanizada* de desenvolvimento, quais sejam, as oportunidades econômicas, as liberdades políticas, as facilidades sociais, as garantias de transparência e a segurança proteto-

⁴⁸ Cfr. AMARTYA SEN, *Desenvolvimento Como Liberdade*, Companhia de Bolso, São Paulo, 2010, p. 10: “O desenvolvimento consiste na eliminação de privações de liberdade que limitam as escolhas e as oportunidades das pessoas de exercer ponderadamente sua condição de agente.”

ra⁴⁹.

Em que pese o inegável valor de sua teoria, pensamos que faltou ao laureado economista indiano incluir e enfatizar uma outra faceta, concernente à possibilidade do indivíduo ter acesso e compartilhar os bens e valores culturais que identificam a sua comunidade. É através do acesso e da assimilação desses valores que os cidadãos constroem sua visão de mundo, a partir da qual terão condições de examinar criticamente outras experiências e cosmovisões – o que, num processo dialético, possibilitará que, numa fase seguinte, reapreciem suas próprias convicções, sob uma nova luz que permitirá tanto endossá-las, como reformulá-las.

Outra deficiência da referida teoria, e que se restringe à forma como AMARTYA SEN a expõe, diz respeito à tentativa de edificar uma concepção de desenvolvimento sem se comprometer com um parâmetro ético determinado⁵⁰. Sua noção de *independência posicional* (*position independence*), construída a partir do *point of view from nowhere*, de THOMAS NAGEL⁵¹, consiste em defender a possibilidade de se avaliar aprimoramentos *apenas* com base na comparação entre a situação atual e a situação provavelmente existente caso o resultado da ação fosse atingido. Explica-se: ao verificar se uma ação a ser implementada traria ou não um benefício social – ou seja, qual seria sua repercussão para o bem comum –, o agente público poderia validamente se restringir a comparar o estado de fato em que a sociedade atualmente se encontra, com aquele produzido pela ação cogitada. Não seria necessário um parâmetro valorativo externo a esse quadro fático, para que ele pudesse

⁴⁹ Cfr. AMARTYA SEN, *Desenvolvimento...*, p. 11.

⁵⁰ Ou seja, com uma “parametrização normativa comunitariamente assumida”, a partir da qual são extraídas as normas que devem orientar a convivência coletiva, nos moldes da terminologia preconizada por LUÍS PEDRO PEREIRA COUTINHO, *A Autoridade...*, p. 487.

⁵¹ Cfr. AMARTYA SEN, *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 2009, p. 157-164.

formular o seu juízo.

Não se compreende, todavia, como se pode avaliar se uma ação é melhor ou pior, se não com relação a *alguma coisa*, e essa *alguma coisa*, no âmbito da ação política, somente pode ser um *parâmetro ético*. No que nos interessa, é necessário que exista uma concepção definida do que é *justiça política* ou *bem comum*, sem a qual não vemos como um agente político pode avaliar a legitimidade de sua conduta (e tê-la avaliada pelos cidadãos). Uma teoria *política* das capacidades não pode prescindir, portanto, da tomada de posição clara acerca de quais são os valores socialmente relevantes que a ação politicamente orientada deve perseguir.

Nesse sentido, a versão do *enfoque das capacidades* defendida por MARTHA NUSSBAUM é mais consistente, pois assume frontalmente a sua fundamentação ético-política e a erige ao nível de parâmetro com base no qual: a) é enunciada uma lista precisa das capacidades conformes com a concepção ética adotada, e b) a legitimidade da ação política deve ser apreciada⁵².

Sua concepção confere destacada ênfase à solidariedade social – o que a aproxima enormemente da noção aristotélica de *amizade*⁵³.

⁵² MARTHA NUSSBAUM critica, com propriedade, as deficiências da teoria de AMARTYA SEN, demonstrando que essas falhas não permitem que ela seja considerada uma teoria *política* das capacidades. Cfr. MARTHA NUSSBAUM, *Creating Capabilities – The Human Development Approach*, Harvard University Press, Cambridge, 2011, p. 19-20.

⁵³ Cfr. MARTHA NUSSBAUM, *Creating Capabilities...*, p. 24: “The concept of basic capabilities must be used with much caution, since we can easily imagine a theory that would hold that people’s political and social entitlements should be proportional to their innate intelligence or skill. This approach makes no such claim. Indeed, it insists that the political goal for all human beings in a nation ought to be the same: all should get above a certain threshold level of combined capability, in the sense not of coerced functioning but of substantial freedom to choose and act. That is what it means to treat all people with equal respect. So the attitude toward people’s basic capabilities is not a meritocratic one – more innately skilled people get better treatment – but, if anything, the opposite: those who need more help to get above the threshold get more help.”

Além dessas contribuições, é obrigatória a referência ao denso trabalho de ALASDAIR MACINTYRE, que efetua, à luz do paradigma aristotélico, uma releitura crítica altamente instigante acerca do discurso moral contemporâneo⁵⁴. Também é digna de nota a radicalização do pensamento de RONALD DWORKIN, ilustrada em sua obra mais recente⁵⁵. O jusfilósofo norte-americano reformula a sua concepção anterior, segundo a qual, embora distintos, Ética e Direito compartilhavam um campo comum. Rejeitando esse posicionamento como equivocado, DWORKIN passa a sustentar que o Direito é uma parte da Política, e essa é uma parte da Ética. Não são círculos que se tangenciam, mas círculos concêntricos. Constrói, dessa forma, uma teoria política na qual os valores políticos são necessariamente derivados dos valores éticos fundamentais, notadamente daquele que é o parâmetro valorativo fundamental – a *dignidade humana*.

A missão da política é promover essa dignidade. É certo que as opções dos agentes públicos nem sempre são felizes nesse sentido: falhas são seguidamente cometidas no que diz respeito à identificação da melhor forma de promover esse valor fundamental. Todavia, enquanto a ação política, ainda que equivocada, for remissível a esse parâmetro, será *legítima*⁵⁶.

O discurso dworkiniano é uma assumida releitura do pensamento aristotélico. A remissão às concepções nucleares da ética aristotélica é efetuada seguidamente – notadamente à premissa segundo a qual somente se pode entender corretamente o que *é* o governo (a comunidade política), compreendendo-se o que são a *felicidade* e a *virtude* que um bom governo deve

⁵⁴ Cfr. ALASDAIR MACINTYRE, *After Virtue*, *passim*.

⁵⁵ Cfr. RONALD DWORKIN, *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press, Cambridge, 2011, *passim*.

⁵⁶ Cfr. RONALD DWORKIN, *Justice...*, p. 322: “A government can be legitimate, that is, if it strives for its citizens’ full dignity even if it follows a defective conception of what that requires.”

promover⁵⁷.

O percurso até agora empreendido nos permite sintetizar qual é a virtude do homem público para ARISTÓTELES. Trata-se da ação política estrategicamente orientada para a promoção da dignidade humana. Essa estratégia diz respeito à eliminação das barreiras que retiram dos cidadãos a possibilidade de perseguirem uma vida que valha a pena ser vivida: uma vida ética, uma vida *feliz*.

Em que pese essa síntese resuma *o que é* a virtude do homem público, não se pode deixar de considerar outro aspecto ao qual o estagirita atribui extrema relevância, consistente nas condições estruturais que auxiliam na concretização desse objetivo. Com efeito: embora ARISTÓTELES expressamente desenvolva seu discurso político como um discurso ético, é certo que não deixou de relevar a importância do arranjo institucional na consecução da missão dos homens públicos. Algo há que ser dito, portanto, acerca da sua concepção acerca da estruturação do Estado.

2.3. O ARRANJO INSTITUCIONAL E A VIRTUDE PÚBLICA

ARISTÓTELES abre seu tratado sobre a política afirmando que o Estado é a forma mais elevada da comunidade, a que almeja o bem maior (*Pol.* 1152a1). É certo que isso depende, fundamentalmente, do desempenho ético das funções públicas. Contudo, ao lado da virtude política dos governantes, posiciona-se também a virtude, se é que assim podemos chamá-la, do arranjo institucional. Em verdade, a estrutura do Estado influencia sobremaneira o perfil da virtude pública. Aveso a soluções generalizantes, ARISTÓTELES insiste em que

⁵⁷ Cfr. RONALD DWORKIN, *Justice...*, p. 184-188, onde é feita especial referência à *Ética a Nicômaco* e ao pensamento político de ARISTÓTELES como o modelo a ser seguido.

qualquer conclusão acerca de qual é o Estado ideal deve partir tanto do exame dos melhores Estados historicamente observados, quanto das melhores comunidades políticas já imaginadas pelos teóricos. É o espírito de cada povo que vai dizer, no caso concreto, a melhor forma de Estado – monarquia, aristocracia ou democracia, que podem degenerar em seus defeitos (*Pol.* 1288b3-4). MAQUIAVEL virá, séculos depois, a seguir fielmente essa linha de pensamento, ao analisar os regimes políticos da Europa medieval em contraste com os da Roma antiga⁵⁸. Em verdade, a maior parte dos *3 Comentários Sobre a Primeira Década de Tito Lívio* são dedicados à discussão estratégica dos aspectos estruturais dos Estados, consistindo, num certo sentido, em um tributo do pensador florentino ao legado aristotélico.

A conformação estrutural do Estado é tarefa sobre a qual os homens públicos devem se debruçar com o maior zelo, e em diversas passagens da *Política* se extrai a importância que ARISTÓTELES confere ao bom arranjo institucional. Cite-se, por exemplo, as afirmações de que a correta distribuição das funções públicas é fundamental (*Pol.* 1318b6), e de que a estrutura funcional do Estado deve ser tal que se evite que os cargos possam proporcionar enriquecimento pessoal⁵⁹. Outros exemplos são a preocupação com o tamanho ideal do Estado, que permita a sua perfeita governabilidade, com a necessidade de alternância nos cargos públicos, e com a melhor forma de governo. De extrema importância é o entendimento de que o poder deve ser fracionado, para que seja bem exercido – ou exercido em benefício da *polis*. ARISTÓTELES tem consciência de que outorgar o poder a apenas uma classe (seja a aristocracia ou o povo) poderá resultar na opressão das classes privadas de poder. Além disso, mesmo a divisão do poder entre a aristo-

⁵⁸ NICOLAU MAQUIAVEL, *3 Comentários...*, p. 38-39.

⁵⁹ Recriminando, igualmente, a posse excessiva de riquezas, cfr. MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis*, p. 54.

cracia e o povo pode levar ao conflito constante. É necessária, assim, a introdução de um terceiro elemento – a classe média – que desequilibre a possibilidade de que uma das classes forme maioria. Assim, qualquer das classes, para que ascenda ao governo, terá sempre que cooptar a classe média, que tende a ser a mais moderada⁶⁰. A fragmentação do poder deve ocorrer, também, no que diz respeito à execução das tarefas governamentais, as quais devem ser divididas em três poderes, sendo um de natureza deliberativa, um voltado às funções administrativas, e o terceiro encarregado da administração da justiça (*Pol. 1298a2*)⁶¹. Por tudo isso, não é demais afirmar que a semente do republicanismo pode ser encontrada em ARISTÓTELES⁶². A *república* é um arranjo institucional apto a garantir o bom funcionamento do estado, resguardando a virtude. É essa a posição que se encontra na base do constitucionalismo norte-americano, conforme sustentado por JAMES MADISON, por exemplo, em *O Federalista nº 10*⁶³, e que BRUCE ACKERMAN chama de *economia da virtude*⁶⁴.

⁶⁰ Cfr. CARNES LORD, *Aristotle*, p. 144.

⁶¹ Fragmentação esta que se encontra na base da teoria política de MONTESQUIEU e de sua preocupação com os mecanismos de contenção do poder, cristalizada na célebre frase: “Para que não se possa abusar do poder, é preciso que, pela disposição das coisas, o poder limite o poder.”, cfr. MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis*, p. 166. Esse ponto é enfatizado, igualmente, por ALEXANDER HAMILTON em *O Federalista nº 06*, cfr. HAMILTON, Alexander / MADISON, James / JAY, John, *O Federalista*, p. 57ss..

⁶² Nesse sentido, cfr. OTFRIED HÖFFE, *Aristotle*, p. 85: “Therefore – and we must not forget that – republican thinking has its origin in neither the American nor the French revolution, nor in Republican Rome, but in Athens, and its most important theoretician there is Aristotle.”

⁶³ Cfr. HAMILTON, Alexander / MADISON, James / JAY, John, *O Federalista*, p. 83ss..

⁶⁴ Cfr. BRUCE ACKERMAN, *We The People – Foundations*, Harvard University Press, Cambridge, 1993, p. 198-199: “In proposing a constitutional economy of virtue, Publius does not take a simple Hobbesian view of the human condition. His entire enterprise supposes a dualistic psychology: The supposition of universal venality in human nature is little less an error in political reasoning than the supposition of universal rectitude. The institution of delegated power implies that there is a portion of virtue and honor among mankind, which may be a reasonable foundation

O cuidado com o aspecto estrutural fundamenta-se na intenção de construir mecanismos que favoreçam a seleção dos agentes políticos mais prudentes. Não se trata, portanto, de considerar que o arranjo institucional é, em si, virtuoso, ou que a mera construção de instituições ou procedimentos basta para que se atinja o bem comum. Embora confira destacada importância ao aspecto estrutural, o núcleo do pensamento aristotélico se encontra na ideia de que, mais do que esse arranjo, é fundamental a partilha de uma concepção de virtude cívica⁶⁵. Esse ponto é negligenciado pelas teorias procedimentalistas, a exemplo da teoria do discurso de JÜRGEN HABERMAS, para quem uma correta estruturação dos canais institucionais de deliberação é condição necessária e suficiente para o êxito da comunidade política⁶⁶. Segundo essa concepção, a internalização dos valores comumente partilhados é dispensável, pois esses estariam de qualquer forma incorporados *na estrutura procedimental*, e bastaria aos cidadãos, para realizarem esses valores, portarem-se de acordo com as regras procedimentais. Não se compreende, todavia, como a estrutura procedimental (que, para HABERMAS, é criada pelo consenso derivado do *discurso racional*) possa *gerar* valores, sem ser ela mesma (e o consenso que a forma) o *produto* de pressupostos normativos

of confidence. The task is to economize on virtue, not do without it altogether; to create a constitutional structure that will permit Americans, in both normal and extraordinary times, to make the most of the public spirit we have.”

⁶⁵ No mesmo sentido, NICOLAU MAQUIAVEL, *3 Comentários...*, p. 304.

⁶⁶ Cfr. JÜRGEN HABERMAS, *Direito e Democracia – Entre Facticidade e Validade*, volume II, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 2003, p. 72: “(...) passa-se da teoria da escolha racional para a teoria do discurso: ‘Estas instituições – trata-se da constituição americana – foram concebidas para desempenhar o papel de virtude ‘oculta’ ou ‘sedimentada’, tornando inútil, até certo ponto, tanto para os governantes como para os governados, o exercício prático de virtudes, tais como a veracidade, a sabedoria, a razão, a justiça e todos os tipos de qualidades morais excepcionais’. A razão prática é implantada nas formas de comunicação e nos processos institucionalizados, não necessitando, pois, incorporar-se exclusiva ou predominantemente nas cabeças de atores coletivos ou singulares.”

comunitariamente partilhados⁶⁷. Denota-se, nesse campo, a insuficiência não apenas normativa, mas explicativa das teorias procedimentalistas no âmbito da ciência política. Como afirmado no início, o pensamento de ARISTÓTELES, também nesse campo, não foi superado.



BIBLIOGRAFIA

- ACKERMAN, Bruce, *We The People – Foundations*, Harvard University Press, Cambridge, 1993.
- ACKRILL, John Loyd, *Aristotle on Eudaimonia*, in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press, Berkeley, 1980, p. 15-33.
- ALLAN, D. J., *Individuum und Staat in der Ethik und Politik des Aristoteles*, in *Ethik und Politik des Aristoteles*, Fritz-Peter Hager (ed.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972, p. 403-432 (tradução de Rainer Nickel).
- AQUINO, Tomás de, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2001 (tradução de Ana Mallea).
- ARISTÓTELES, *Retórica*, Imprensa Nacional – Casa da Moe-

⁶⁷ Nesse sentido, em acertada crítica ao pensamento habermasiano, cfr. ANTÓNIO CASTANHEIRA NEVES, *A Crise Actual da Filosofia do Direito no Contexto da Crise Global da Filosofia – Tópicos para a Possibilidade de uma Reflexiva Reabilitação*, Coimbra Editora, Coimbra, 2003, p. 130-138, notadamente quando afirma que: “O procedimento tem afinal, como a validade/legitimidade que dele resulta, pressupostos condições-fundamentos substantivos.”

- da, Lisboa, 1998 (tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena).
- ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, Tribuna da História, Lisboa, 2005 (tradução J. A. Amaral e Artur Morão).
- ARISTÓTELES, *Política*, Editorial Gredos, Madrid, 2008 (tradução de Manuela Garcia Valdés).
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Quetzal, Lisboa, 2009 (tradução de António de Castro Caeiro).
- ARISTOTLE, *Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1908 (tradução de Benjamin Jowett).
- BIER, Günther, *La Filosofia Política di Aristotele*, Il Mulino, Bologna, 1985 (tradução de Maria Lucia Violante).
- BROADIE, Sarah, *Ethics With Aristotle*, 1991, Oxford University Press, New York, 1991.
- BURNYEAT, Myles Frederic, *Aristotle on Learning to Be Good*, in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press, Berkeley, 1980, p. 69-92.
- COOPER, John M., *Aristotle on Friendship*, in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press, Berkeley, 1980, p. 301-340.
- COUTINHO, Luís Pedro Pereira, *A Autoridade Moral da Constituição*, Coimbra Editora, Coimbra, 2009.
- DWORKIN, Ronald, *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press, Cambridge, 2011.
- HABERMAS, Jürgen, *Direito e Democracia – Entre Facticidade e Validade*, volume II, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 2003.
- HAMILTON, Alexander / MADISON, James / JAY, John, *O Federalista*, Edições Colibri, Lisboa, 2003 (tradução de Viriato Soromenho-Marques e João C. S. Duarte).
- HART, Herbert L. A., *The Concept of Law*, 2ª ed., Oxford University Press, Oxford, 1994.
- HOBBS, Thomas, *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um*

- Estado Eclesiástico e Civil*, Nova Cultural, São Paulo, 1988 (tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva).
- HÖFFE, Otfried, *Aristotle*, State University of New York Press, Albany, 2003.
- HOFFMANN, Ernst, *Aristoteles' Philosophie der Freundschaft in Ethik und Politik des Aristoteles*, Fritz-Peter Hager (ed.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972, p. 149-182.
- LORD, Carnes, *Aristotle*, in *History of Political Philosophy*, 3^a ed., ed. Leo Strauss e Joseph Cropsey, The University of Chicago Press, Chicago, 1987, p. 118-154.
- LUHMANN, Niklas, *Law as a Social System*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- KOSMAN, L. A., *Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics*, in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press, Berkeley, 1980, p. 103-116.
- KENNY, Anthony, *The Aristotelian Ethics – A Study of the Relationship Between the Eudemian and the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1978.
- MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue*, 3^a ed., University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2007
- MAQUIAVEL, Nicolau, *O Príncipe; A Arte da Guerra*, Amigos do Livro, Lisboa, 1975.
- MAQUIAVEL, Nicolau, *3 Comentários Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Editora Universidade de Brasília, Brasília, 1982 (tradução de Sérgio Fernando Guarischi Bath).
- MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis*, Martins Fontes, São Paulo, 2000 (tradução de Cristina Murachco).
- NAGEL, Thomas, *Aristotle on Eudaimonia*, in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press, Berkeley, 1980, p. 07-14.

- NEVES, António Castanheira, *A Crise Actual da Filosofia do Direito no Contexto da Crise Global da Filosofia – Tópicos para a Possibilidade de uma Reflexiva Reabilitação*, Coimbra Editora, Coimbra, 2003.
- NUSSBAUM, Martha, *Shame, Separeteness, and Political Unity, Shame, Separeteness, and Political Unity*, in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press, Berkeley, 1980, p. 395-435
- NUSSBAUM, Martha, *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution*, World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, 1987, consultado em www.wider.unu.edu.
- NUSSBAUM, Martha, *Not For Profit – Why Democracy Needs Humanities*, Princeton University Press, Princeton, 2010.
- NUSSBAUM, Martha, *Creating Capabilities – The Human Development Approach*, Harvard University Press, Cambridge, 2011
- PLATO, *The Republic*, Harper Collins Publishers, New York, 1991 (tradução de Allan Bloom).
- RAZ, Joseph, *Practical Reason and Norms*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- RIBEIRO, Renato Janine, *Democracia versus República: A Questão do Desejo nas Lutas Sociais*, consultado em www.renatojanine.pro.br em 12 de abril de 2012.
- SEN, Amartya, *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 2009.
- SEN, Amartya, *Desenvolvimento como Liberdade*, Companhia das Letras, São Paulo, 2010 (tradução de Laura Teixeira Mota).
- STRAUSS, Leo, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1965.
- TOCQUEVILLE, Alexis, *Da Democracia na América*, Antro-

pos, Lisboa, 2008 (tradução de Miguel Serras Pereira).

TULLOCK, Gordon / SELDON, Arthur / BRADY, Gordon L.,
Government Failure – A Primer in Public Choice, Cato
Institute, Washington, 2002

WEBER, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft – Grundriß der
Verstehenden Soziologie*, Jazzybee Publishing, edição
eletrônica (Kindle e-book), 2010.